

## 竹取物語の発生基盤

——その話型的研究——\*

島内 景二\*\*

### The Source of Expressions in "Taketorimonogatari"

——A Study on the Tale-types——

Keiji SHIMAUCHI

#### Abstract

*There are numerous tale-types behind the expressions of "Taketorimonogatari". I find three tale-types which have been not well known; a precious stone which grants man's requests, a fruit of tree which is the spring of life, and a rite on the top of the mountain by the emperor. I study concretely on the process how tale-types change to the expressions. And I notice that Kaguyahime, heroine of "Taketorimonogatari", is one of the "suffering goddesses".*

#### 1. はじめに

罪を得て月の世界から地上へ流されてきたかぐや姫が、五人の貴公子の求婚を斥け、さらに地上の最高権力者《帝》の求愛をも拒み、八月十五夜に月の世界へと昇ってゆく……。

日本人なら誰もが知っており、《心の故郷》とも言う、この竹取物語は、いかなる発生基盤を有しているのだろうか。《基盤》とは、この話の創作や伝承に関わった特定の個人や社会集団をさしているのではなく、我々の心の中に存在している《発想の形式》<sup>1)</sup>のことなのである。人間の《心》が神話を産み、物語を作り出す。構造は、作品世界に姿を現す以前に、混沌とした人間の心の中に確かに存在しているのである。

人間の心に内在している構造は、《話型》と言い換えてもよい。人間は同一の話型をあまたたび変奏して用いつづける。現代小説においてすら、神話的・古代的な話型を襲っていることがある<sup>2)</sup>。いや、神話的な話型・原型に立脚しない現代小説はありえないのではないか。原型として作品以前の神話を踏まえ、なおかつそこから作品独自の論理によって離脱してゆく、という両義性を作品は持つ<sup>3)</sup>。だからこそ、ある作品を分析する際には、その前提として、その作品の依拠した原型が明らかでなければならぬことになる。話型探究、即ち構造分析が必須であるゆえんである。

本稿は、竹取物語がどのような話型・構造を持ち、それが人間の《心》の中にどのように息づいているか、明らかにすることをその目的とする。

\* 昭和 59 年 10 月 11 日受理

\*\* 人文社会科学系列 文学研究室

- 1) あらゆる文学作品の表現、ひいては制度・文化の中に存在しており、それらを産み出した基盤である。私が最初にこの用語を用いたのは、「源氏物語における表現とその基盤——勾宮・空蟬・大君をめぐる——」(『国語と国文学』1981. 7)である。
- 2) たとえば、村上龍の「限りなく透明に近いブルー」を考えてみると、《水の女》《水に沈む女》という話型が垣間見えるし、《宮殿》や《都市》のイメージは、ユングのいわゆる《マンダラ》であり、主人公の自己実現の話型が存在することになる。
- 3) これまでの研究で《話型》という語が用いられるとき、それを解体し超克することが作者の進歩であると考えられてきたように思われる。ところが実体はそのようなものではなく、あらゆる表現は話型から発生したものであって、作者が話型から自由になることはありえないのである。

## 2. 龍の頸の玉

### 2.1 如意宝珠

かぐや姫が絶世の美女と知り同時に求婚した五人の男性に対し、かぐや姫はそれぞれ別の難題を与える。見事難題を解決して宝物を獲得したら結婚する、と言って、大伴の大納言には、

龍の頸に五色に光る玉あり、それを取りて給へ<sup>4)</sup>。  
という難題が授けられたのであった。この《五色に光る玉》の詮索から考察を始めよう。諸注釈書は、「莊子」雜篇・列御寇篇の、

夫千金之珠、必在九重之淵而驪龍頷下<sup>5)</sup>。  
を引く。中世神道論の書である「旧事本紀玄義」には又書に云へるが如く、「如意宝珠は、龍王の重宝にして、九重の淵・驪龍の頷の下に在り」と云<sup>6)</sup>。

とあり、これによって「千金ノ珠」と「如意宝珠」とがほぼ同等の意味を有していることを知るのである。とするならば、大伴の大納言に与えられた難題の意味するところは深い。「如意宝珠」「如意珠」「摩尼珠」は、さまざまな説話・仏典・伝承に素材として用いられているからである。竹取物語のこの箇所表現は、単に「莊子」を典拠としているにとどまらぬ話型的な拡張を持つのだ。

「法華經」五百弟子品には、有名な「衣の裏の玉」のエピソードが語られる<sup>7)</sup>。ある人が眠っている時に友人が「無価の宝珠」を衣の裏に縫いつけておいたが、その人は自分が宝を持っていることを再び友人とめぐりあうまで気づかなかった、という話である。その「無価の宝珠」の効用は、「常に意の如くにして、乏しく短所無からしむべし」<sup>8)</sup>と説かれている。「如意宝珠」のことなのである。

この如意宝珠は、「日本書紀」の中世における注釈書「日本書紀纂疏」に、

### 諸龍玩如意珠<sup>9)</sup>

とあるように、《龍》と連関することが多い。というよりも、《人間と龍の関わり》を物語る重要な素材として《如意宝珠》があるのだ。この注も山幸彦の海神宮訪問に関連しており、海神宮（＝わたつみのいるこのみや）は、海龍王の宮殿のことである<sup>10)</sup>。

「法華經」提婆達多品は龍女成仏を語り、平安時代に最も愛好された部分であるが、

爾時龍女、有一宝珠、価値、三千大千世界<sup>11)</sup>。

とある如く、龍女は仏に「宝珠」を与える。この段を改変したと思いが、説経「まつら長者」である。人身御供の「さよ姫」に襲いかかった龍は、さよ姫の誦す「法華經」提婆達多品を聞き、成道する。龍は女性だったのである。その龍女はお礼として、さよ姫に「龍宮世界にまします如意宝珠の珠」を取り出し、

いかに姫君、そもこの玉と申せしは、思ふ宿願のかなふ玉にてあり。腹のあしきその時は、これにてなでさせたまふべし、両眼あしきものならば、たちまち平癒あるべし、なんばうめでたきこの玉なり、姫君に参らす。よくよく信じなされよ<sup>12)</sup>。

と語る。

龍が助けてもらったお礼をさしだす話として、中国では「夜光の玉」が著名である。楚の国の臣・隋侯が子供にいじめられている蛇を助け、水に返してやって来てくれる。その玉には光明があったので、夜光の玉と名づけた。この話は、「搜神記」などに出ているが、直接には「文選注」によって古くから我国に知られていた、と推測される。

如意宝珠と夜光の玉との関係を暗示するのが、唐代伝奇の一つ「龍女伝」である。その中の一篇「洞庭山穴」を「国訳漢文大成」による訓み下し文で次に記す。

如意珠の上上なるものは、夜光四十余里を照し、  
中なるものは十里、下なるものは一里、光の及ぶ

4) 日本古典文学大系（阪倉篤義校注）による。33ページ。

5) 福永光司「中国古典選 17・莊子・雜篇下」（朝日新聞社・1978.12）・176ページ。なお今引用した箇所の直前に、「河上有家貧。持緯蕭而食者。其子没於淵。得千金之珠。其父謂其子曰。取石来鍛之。」とある。「石を取り来りて之を鍛け」というのである。源氏物語・葵巻に「袖の上の玉の砕けたりけむよりもあさましげなり」という表現があり、具体的な典拠は古来不明とされているが、あるいは、この箇所は「莊子」と関連があるのかもしれない。拙稿「源氏物語第一部の構造——葵の上と明石の君母娘をめぐる」（国語と国文学・1984.8）参照。

6) 日本思想大系「中世神道論」（大岡和雄校注）による。162ページ。

7) 岩波文庫「法華經（中）」（坂本幸男・岩本裕校注）による。114～116ページ。

8) 同前書・116ページ。

9) 天理図書館善本叢書「日本書紀纂疏・日本書紀抄」による。139ページ。

10) 話型的・構造的にみて、《龍》と《魚》は等価である。「いろこ（魚鱗）の宮」に「わに」の形を本姿とする龍王が住んでいるゆえである。

11) 注7書・222ページ。

12) 日本古典集成「説経集」（室木弥太郎校注）による。379ページ。

所、風雪雷電、水火刀兵、諸毒厲なし。麗珠は九色、上なるものは夜光百歩、中なるものは十歩、下なるものは一室、光の及ぶ所、蛇虺虫豸の毒虫なし。珠は七色にして赤多し。(中略)蚌珠は五色、皆夜光あり。数尺に及び、瑕なきものを之が上となし、瑕あるものを之が下となす。蚌珠は蚌腹に生じ、月と盈虧す。蛇珠の致す所、隋侯烝參即ち其事なり<sup>13)</sup>。

図示すると、

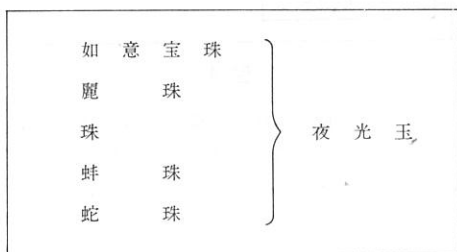


図 1

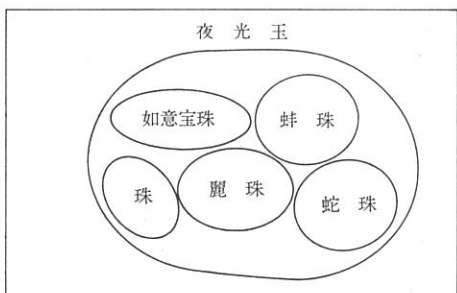


図 2

ということであろう<sup>14)</sup>。

さて、以上の用例などから、

- (a) 龍の頷の下(頸)に「如意宝珠」という宝玉があったこと。
- (b) その如意宝珠には、夜光するという属性があったこと。
- (c) 夜光という属性の点で如意宝珠よりもやや格の劣る「蚌珠」には「五色」があったこと。

などの事柄がわかる。「龍の頸に五色に光る玉あり。」

それを取りて給へ。」という竹取物語の表現は、「如意宝珠」と「蚌珠」を混同して成立したのであろう。作者(及び、登場人物たるかぐや姫)は、最大の難題である如意宝珠のつもりで書いている(又は、話している)のだが、実際の「五色に光る玉」は、夜光の玉のうちの「蚌珠には五色あり」とされた蚌珠の方だったのである。作者の知識においては、種々の夜光の玉が入り乱れており、それらを同一のものとして意識していたのであろう。

しかし、このような結論で満足してはならない。「如意宝珠」や「夜光の玉」が示していた《人間と龍の関わり》という話型について考察することが必要だろう<sup>15)</sup>。

## 2.2 人間と龍の物語

大伴の大納言は難波から舟出して筑紫方面へと向かう。そこで大暴風雨にあい龍神の威力を見せつけられ散々な目にあい、とうとう玉取りを断念してしまう。ここには、人間(男性)が難題を与えられて龍の玉を取りに行くという構造があり、記紀の語る山幸彦伝承と基本的に一致する。

- (a) 山幸彦<sup>つりぼり</sup>、鉤を紛失する。
- (b) 海幸彦、山幸彦に鉤を取り戻すように命ずる(=難題)。
- (c) 山幸彦、塩土翁<sup>しおつちのおきな</sup>に道を教えられて「わたつみのいろこの宮」(=龍宮)に到着する。
- (d) 山幸彦、トヨタマヒメ(=龍女)と結ばれる。
- (e) 山幸彦、鉤と塩盈珠<sup>しおみつたま</sup>・塩乾珠<sup>しおひるたま</sup><sup>16)</sup>の二玉(=如意宝珠)を貰い受け、地上へ帰り、海幸彦を打倒して、王権を獲得する。
- (f) トヨタマヒメ、地上で子を産むも、「見るな」の禁を破った山幸彦に立腹し、海へ帰る。

山幸彦型では悪人役が難題を課し、善人役がそれを解決する。竹取物語では、善人役(=かぐや姫)が難題を課し、悪人役(=大伴の大納言)がそれに挑戦し、失敗する。《成功→失敗》という点でも、構造的にちょうど裏返しの関係にあることになる。即ち、同一の話型なのである。一つの話型が、山幸彦型(+)

13) 「国語漢文大成・文学部 第12巻・晋唐小説」による。483ページ。

14) 注5で引用した拙稿では「夜光玉」=「如意宝珠」と同一視しすぎたように思う。この二つの玉は実質的には同一であるが、「夜光玉」の方が総称で「如意宝珠」が個別の名称と考えるべきであろう。

15) たとえば、「大和物語」15段に「かずならぬ身に置くよひのしらたまはひかりみえさすものにぞありける」という和歌がある。「涙=露」の表現にとどまらず、「夜光玉」のことを暗に示しているのではなかろうか。このような表現の広範囲な見直しが必要だろう。

16) 日本書紀では「潮満瓊」「潮潤瓊」と表記されている。山幸彦伝承の「如意宝珠」の特色は、それが二つもあるということである。あと管見に入ったところでは、「阿部鬼若丸」に、「また、がんほうりん生ききよくとて、二つのたまを持給ふ。是ははのりうによ、かいていにかへりし時、おにわか丸へかたみにのこしをきたまへる、ここんふさうのめいきよく也」とある程度である。安田富貴子「ハーバードエンチン図書館蔵『阿部鬼若丸』紹介」(『国語国文』1980.8)参照。

と大伴の大納言譚（一）という両極端の物語を産み出したのである。

今、山幸彦型と型をつけて言ったのには訣がある。記紀の記す山幸彦伝承は、**難題**という要素を含むがゆえに、この種の話型の原型と言えぬのではないか、と思われるのだ。しからば、この種の原型とはどのようなものであるのか。「六度集経」や「報恩経」に見える大施太子の玉取りの話が、まず候補にあがるであろう。この話は、「三宝絵詞」<sup>17)</sup>などで平易に再話され、平安時代にはよく知られていたらしい。

- (a) 大施太子は、人々の苦患を見かね、宝物を雨と降らせる如意珠を求めに海の旅に出る。（この如意珠は、龍王の「左の耳の中」にあると記されており、竹取物語の「頸の下」と類似している。）
- (b) 海の道をよく知っている一人の翁と道中を共にする。
- (c) 龍宮に到着したあたりの描写は、『人間(男)』『木』『女』などの要素があり、山幸彦伝承と酷似する。
- (d) 太子、如意珠を得る。
- (e) 龍王が玉を奪うが、太子は再び玉を取り返す。

大施太子は自発的に玉取りに出かけたのであり、おそらくこちらの方が、より原型に近いだろう<sup>18)</sup>。これに難題譚という枠を与えられれば、山幸彦型が発生する。

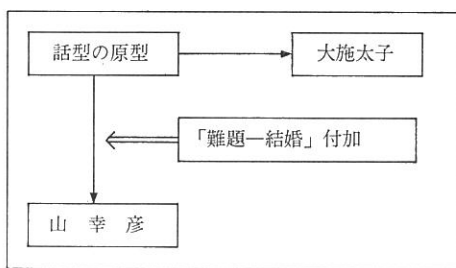


図 3

ただ、「大施太子」から「山幸彦」が派生したと断定してしまうのは、ややためらわれる。「大施太子」は結婚という要素を欠落して成立したかもしれないか

らである。

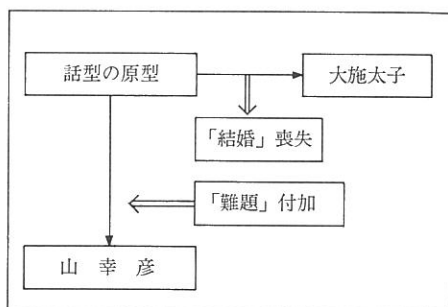


図 4

そして、竹取物語の作者の構想を支えたのは、「話型の原型」なのである。直接の影響を与えた個別の伝承・文学の背後にある原型こそが、創作意欲をかきたたせるのだ。

竹取物語に戻ると、大伴の大納言はかぐや姫との結婚に備えて家の造営をおこなっていたが、玉取りの失敗により家は不必要となり荒廃してしまう。

「かぐや姫あむむには、例のやうには見にくし」との給ひて、うるはしき屋を造り給ひて、漆を塗り、まきゑをして、かべし給ひて、屋の上に糸を染めて色々に葺かせて、内しつらひには、言ふべくもあらぬ綾おり物に絵をかきて、間毎に張りたり。もとの妻どもは、かぐや姫をかならずあはん<sup>まうけ</sup>設して、ひとり明かし暮し給ふ。

……………(中略)……………

これ（＝大納言の失敗）を聞きて、離れ給ひしものとの上は、腹をきりて笑ひ給ふ。糸を葺かせ造りし屋は、鳶・鳥の巢に、みなくひもて往にけり<sup>19)</sup>。これは、《龍退治によるイニシエーションの成功→女性獲得→定住（＝家を営む）》という、神話に類出する話型の逆をいくものである。

- (a) スサノオは、ヤマタノオロチを退治したあとで、須賀の地に定住し、クシナダヒメとそこに住む。
- (b) オオナムチは、黄泉の国のスサノオのもとで蛇や呉公の室などの試練に耐え、スセリビメを獲得し地上へ戻り宇賀の山のふもとに宮を構え、大国主となる。

17) 吉田幸一・宮田裕行「三宝絵詞・東観智度院本」（古典文庫）による。

18) 原型に近いことは、必ずしも成立年代が古いことを意味しない。中世の謡曲や御伽草子の中には、中古を通りこして上代の記紀と直結するものがあるし、記紀よりも原型に近いと思われるような箇所さえある。あくまで、話型的・構造的に考えているのである。

19) 注4書・46ページ及び49ページ。

(c) 源氏物語第一部も、この種の話型上に位置づけることができる<sup>20)</sup>。

このイニシエーションの話型は、玉取りの話型と併存しうるはずである。玉を得たり、女性と結婚したりすることがイニシエーションの証なのだから、

まとめてみると、大伴の大納言の話は、『玉取りによるイニシエーション成功』という話型上にあり、成功が失敗へと逆転されたものなのである。しかし、彼は悪人役として扱われているので読者の共感や同情が得られず、むしろ笑いの対象となる。

(大納言が) からうじて起き上り給へるを見れば、風いと重き人にて、腹いとふくれ、こなたかなたの目にも、杏を二つつけたるやう也。これを見てまつりて、その国の司もほゝゑみたる<sup>21)</sup>。

### 3. 蓬萊の玉の枝

#### 3.1 生命の木

くらもちの皇子に与えられた難題は、

東の海に蓬萊といふ山あるなり。それに銀を根とし、金を茎とし、白き玉を実として立てる木あり。それ一枝をりて給はらん<sup>22)</sup>。

というものであった。皇子は「心たばかりある人」で工人達に人工の宝樹を作らせる。その上で舟出と帰港とを演出し、かぐや姫と竹取の翁にむかって出鱈目の冒険譚を並べ立てる。その話の中の、さわりの部分を引用してみる。

その山見るに、さらに登るべきやうなし。その山のそばひらを巡れば、世中になき花の木どもたてり。黄金・銀・瑠璃色の水、山より流れ出でたり。それには色々玉の橋渡せり。そのあたりに、照りかやく木どもたてり。その中に、このとりてまうできたりしは、いと悪かりしども、「の給ひしに違はましかば」と、この花をりてまうできたなり<sup>23)</sup>。

この表現から『山一川一木』という三者の結合が容易に見て取れる。これは土居光知が生命の木と呼び、

その伝播のあとを洋の東西に博搜したものである<sup>24)</sup>。しかし、土居は『伝播』という方法論にこだわりすぎたために、話型(=構造)の分析において物足りないところがある。私はそれらに焦点を据えて考えてみたいと思う。さて、ヨーロッパに存在する生命の木の話型の典型は、ギリシャ神話の語るヘラクレスの冒険である。ヘラクレスは、大地の西の果てに黄金の木の実(=りんご)を探し求めた。その大略を示す。

(a) ヘラクレスは、女神から、海の老人を尋ね道を聞くとよい、と教えらる。

(b) 海の老人に道を聞く。

(c) 黄金の木の実の番人は龍(又は、蛇)であった。

(d) ヘラクレスは、自分で龍を退治した。

(d') ヘラクレスは、アトラスに替りに取って来てもらった。

(d) はスサノオ型、(d') は山幸彦型である。特に「海の老人」が登場し、「塩土の翁」を重要人物とする山幸彦伝承との類似を呈している点は重要であろう。

バビロニアのギルガメシュ伝説にも、『女神・老人・生命の木・蛇』という要素が連結して存在している。

グリム童話に、ヘラクレス譚の改変と考えられる話がある。「白へび」である<sup>25)</sup>。結婚拒否のお姫様が青年に「わたしに生命の木の实をもってきてくれないうちは、どうしたってわたしの殿さまにはなれません」という。青年は旅をするが、かつて青年に助けてもらったことのあるからすが「生命の木のはえております世界のはてまで海をこえて飛んでまいって、この実をとってまいりました」と言い、「りんごのような黄金の实を一つ」青年にさしだす。このりんごにより、お姫様の結婚拒否の逃げ口上がなくなり、青年と結婚する。お姫様がりんごを食べると、青年がかわいくてしかたがなくなり、二人は幸福に暮らした。

目をアジアに転ずると、ボルネオの原住民ダヤク族の創造神話に、

生命の樹が黄金の葉を出し、柔らかな黄金の葉芽

20) 注5の拙稿参照。スサノオの獲得した《剣》、大国主の《生大刀・生弓矢・天の詔琴》、山幸彦の《塩盈珠・塩乾珠》、これらはすべて話型的に等価である。源氏物語第一部では「夜光玉」「袖の上の玉=如意宝珠」が登場し、それらと構造的に重なるはずである。さらに、第二部で柏木が薫に残した「横笛」も同じような機能を果たすのではないかと考えている。詳しくは別稿を用意したい。

21) 注4書・48ページ。

22) 注4書・33ページ。

23) 注4書・38~39ページ。

24) 「土居光知著作集・第2巻・古代伝説と文学」(岩波書店・1977.4)に詳細な研究がある。

25) 「グリム童話集(一)」(金田一訳・岩波文庫)180~187ページ。(KHM 17.)「白へび」という題名は、主人公の青年が白い蛇を食べて動物の言葉を解する能力を手に入れたことによる。動物の言葉を理解し、動物に恩を売っておいたことが生命の木の実獲得の伏線となっているわけで、『蛇』と『生命の木の実』との関連がごくわずかながら残っていることがわかる。

をふく、救済をもたらす金の花を咲かせて、白い象牙のように輝く実を結ぶ<sup>26)</sup>。  
とあり、《生命の木》という話型が普遍的に存在することを知らのである。

この種の話型の原型を推測してみたい。

A 青年に、女神が《生命の木の実》を取る方法の出発点を教える。

A' 青年に、女神が《生命の木の実》を取り、自分に献ずるように命じる<sup>27)</sup>。

B 海の老人が、青年に《生命の木の実》を取る具体的な方法を伝授する。

C 青年は、《生命の木の実》を守る龍（又は、蛇）を打倒する。

C' 青年は、龍又は媒介者から《生命の木の実》を与えられる。

D 青年は、《生命の木の実》をもちかえる。

D' 青年は、《生命の木の実》をもちかえり、女神に献ずる。又は、女神と結婚する。

《A→B→C→D》が原型で、A'・C'・D'は、それぞれA・C・Dの変形である。Dの意味するのはイニシエーションの成功であり、それは女性との婚姻によっても象徴される。しかし、その結婚する女性は、そもそも出発点を形成した女神と別人であってもよいはずだし、むしろの方が原型に近いであろう。

ここで、先程注意を喚起しておいた山幸彦伝承との類似現象について言及しておきたい。山幸彦伝承は、原型からAを喪失し、CをC'に変更する地点で発生した。山幸彦が海神宮に到り着いた箇所はどう書かれているか。宮の傍の井（＝泉）のほとりに湯津香木（ゆつつかぎ）という木が立っており、それに山幸彦はのぼる。これは塩土の翁（＝海の老人）の助言による行為である。龍王の娘トヨタマヒメの婢が「玉器」<sup>28)</sup>を持って水を汲みに来て井にうつった山幸彦を発見し、驚く。慌てて戻ってきた婢の話聞き、龍王はそれがただの人ではなく、アマテラスの子孫である高貴な人物であることを見破る。

又、山幸彦伝承と共通の原型を有する大施太子説話にも同様の表現がある。

蓮ノ所ヲ見レバ青キ毒蛇有テ花ノ茎ヲ纏ヘリ。目ヲ瞋ラシテ見レドモ太子ヲ不犯ス。王ノ宮ニ至テ見レバ毒ノ竜堀キヲ守リ玉ノ女門ヲ守ル。太子消息ヲ伝ハシムレバ竜王驚キ奇シム。於保呂介ノ人ニ非ズバ爰ニ来リ難カル可シトテ自ラ出テ迎ヘテ財ノ床ニ居エツ<sup>29)</sup>。

竹取物語の語る《生命の木》のほとりはどうなっているか。

二三日ばかり見ありくに、天人の装ひしたる女、山の中より出で来て、銀のかなまり（＝鏡）を持ちて、水を汲みありく<sup>30)</sup>。

「かなまり」とあることで、「玉器」という要素を含む山幸彦伝承との接点を確認できる。竹取物語の作者が《話型の原型》を意識化する最重要の契機として山幸彦伝承が利用された、ということである。くらしの皇子の話が山幸彦伝承の話型を踏襲していることが確実となったのである。しかし、皇子も工人達に与える賃金を惜しんだために、工人達がかぐや姫に真相を暴露し、すべては失敗に帰してしまう。山幸彦伝承を逆転させたのが、竹取物語の中のくらしの皇子のエピソードなのである。

ところで、前述した大伴の大納言の話も又、山幸彦型の構造を有していた。くらし皇子と大伴の大納言の二つの挿話は、根源的なレベルでは同一の発生基盤を有していたのである。それゆえ「如意宝珠」も「生命の木」も、話型的には等価なのだ、と言いうるであろう。考えるに「如意宝珠」の獲得に話題を限る話型、「生命の木の実」の探求のみを語る話型、その両者を同時に含む話型、の三通りの話型があるのではないか。山幸彦伝承は、三番目の話型の中に位置を占めるのだらう（＝湯津香木と二つの玉）。

### 3.2 かぐや姫の位置

難題話におけるかぐや姫の位相を、くらしの皇子譚に即して考えてみたい。

グリム童話の「白へび」を裏返したものがくらしの皇子の物語である。女性の結婚拒否から出発する《生命の木》の話型は、確かに存在していたのである。しかし、「白へび」がヘラクレスの《黄金の木の実》の

26) H・シェラー「ガジュ・ダヤク族の神観念」（弘文堂・1979.4）・213～214 ページ。

27) K・ケレーニ「ギリシアの神話」（中央公論社・1974.8）196 ページは、「多くの人にとってヘスペリデスの園は、深紅の海を抜けてアトラス西方の近くで航海の終わるところにあった。そこにゼウスは宮殿をもち、またヘーラーは、肥沃な大地が神々すらも幸福にした不滅の泉のほとりに新婚の臥床をもっていた、と言われた。黄金の林檎を実らせる樹は母なる大地から神々の女王への結婚の贈物であった。」と述べる。ここには《青年》という要素はないが《贈物》という要素がある点で、注意しておきたい。

28) 日本書紀では「玉鏡」「玉壺」「玉瓶」などと表記されている。

29) 注17書・33～34 ページ。

30) 注4書・38～39 ページ。



改変であることも事実であり、そこには《結婚拒否》のテーマは見られなかった。

ヘラクレスの冒険譚で難題を与えるのは王であり<sup>31)</sup>、女神は黄金の木の実探求の出発点を教える存在であった。一方で、結婚拒否の王女が求婚者に難題を課す、という話型が、それと別に存在する。この二つが結合した時に発生するのが、王女が自分と結婚する条件として黄金の木の実の獲得を命ずる、という話型なのである。その結果として、本来の冒険譚の重要な登場人物であった《女神》の位置関係に変動が生じる。変形としておこりうる第一の可能性は、《女神》そのものを消滅させてしまうというやり方で、「白へび」はこの段階の成立と考えられる。なお、この話型は、結果的に、《女神》と結婚拒否の《王女》を一体化させることになる。変形の第二の可能性は、難題を課す《王女》と、別人格の《女神》とを両立させる、というやり方である。後者の場合、作品世界は、秩序が崩れた危い状況に直面することになる。

山幸彦伝承は、まだこの危機的状況にまでは立ち到っていない。難題を課すのは《兄》であり、試練の果てに《龍王の娘》と結婚するのだから、何ら矛盾は存しない。ところが、難題を課すのが《姫》で、結果的に青年と姫との結婚の不成立が当然の設定として物語作者の義務として存在せねばならないとき、救済者としての《女神》にどのような登場の仕方がありうるだろう。「白へび」のように女神を登場させないのが、賢明なのではなからうか。

危機的状況に陥っていない山幸彦伝承を難題話の中に取り込むとき、竹取物語の構造に歪みが生じる。くらもちの皇子の架空の冒険譚には、実際にそれがおこっているのである。皇子が蓬萊山に着いて天女と出会う件り。

…天人<sup>よそは</sup>の装ひしたる女、山の中より出で来て、銀のかなまりを持ちて、水を汲みありく。これを見て、舟より下りて、「山の名を何とか申す」と問ふ。女答へていはく、「これは蓬萊の山なり」と答ふ。これを聞くに、うれしき事かぎりなし。

①この女、「かくのたまふは誰ぞ」と問ふ。②「わが名はうかんるり」と言ひて、ふと山の中に入り

ぬ<sup>32)</sup>。

文章①と文章②との間に大きな落差があり、この断絶を埋めるために諸説がある。

(a) 「コノ女ガ『カクノタマフハ誰ゾ』ト問フ。

我答フレバ、女『ワガ名ハウカンルリ』ト言ヒテフト山ノ中ニ入りヌ」と語を補う。

(b) 文章①の本文を「コノ女ニ『カクノタマフハ誰ゾ』ト問フ」と改訂する。

(c) 「コノ女」を「『ワガ名ハウカンルリ』ト言ヒテ」に続け、「『カクノタマフハ誰ゾ』ト問フ」を挿入句と解する。

(d) 「コノ女」が、くらもちの皇子の名を尋ね、答に先立ち、まず自分の名を名乗った、と取る。しかし、いずれも決め手に欠けるように思われる。

日本書紀の一書に、山幸彦の龍宮訪問を次のように記す。

是に、豊玉彦（＝海神・龍王）人を遣して問ひて曰さく、「客<sup>きやく</sup>は是誰<sup>たれ</sup>ぞ、何の以<sup>い</sup>にか此に至<sup>いた</sup>でませる」とまうす。火火出見尊（＝山幸彦）対へて曰はく、「吾<sup>あまつかみ</sup>は是、天神<sup>あまの</sup>の孫なり」<sup>33)</sup>

日本書紀の他の異伝でも、龍王か、トヨタマヒメか、トヨタマヒメの侍者かが、山幸彦のことを誰だろうかと疑っている。竹取物語の文章①は、字面通りに解釈すべきであって、(b)説は成立しえない。又、(d)説も、少くとも龍宮訪問に限るが、そのような実例に乏しい。(c)説も会話のやりとりのスピードを無視するもので、極めて不自然である。残る可能性は(a)説で、前に引いた日本書紀の一書の「吾は是、天神の孫なり」にあたる文章が欠落している、ということに落ち着くのであろう。しかし、これで何の解決にもならないのである。なお別の解釈が存在するのではないかという疑問が残る。この箇所にて定解は存しえないのではなからうか<sup>34)</sup>。

そもそも、この「天人の装ひしたる女」とは何者なのか。誰かより上位の人物（例えば、龍王やトヨタマヒメ）に取りついでくれるのか。何もしないのである。ならば、なぜここに登場するのか。「蓬萊」という地名を教えるためにのみ存在意義を持つのだろうか。

この《天人》は、本来の話型の中で息づいていた重

31) 大伴の大納言の話のところで考察したように、《難題》自体もあとから附加されたものと考えるのが正しいであろう。ここでは、話型発生のプロセスを途中から辿っているのである。

32) 注4書・38ページ。

33) 日本古典文学大系「日本書紀(上)」(坂本太郎他校注)による。170ページ。

34) これは「わが名はうかんるり」についても同様で、「宝漢瑠璃」「宝樹瑠璃」などの字が当てられるが、意味不明である。「わが名黄金瑠璃」「わが名は孤鸞なり」「わが名は崑崙なり」などの字を私に当てていろいろ推測してみたりしているが、よくわからない。各種の龍宮譚に登場する龍女の名前にも、類似するものがないようである。

要な登場人物《女神》の零落した形態なのである。本来の**生命の木**探求譚を難題話へと移行させた山幸彦伝承を、更に改変して**結婚拒否**の物語へと書き進めてゆくとき、竹取物語の作者の内面で混乱が生じ、《天人》の扱いが中途半端なままで終わってしまったのである。ここに見られる本文の混乱は、話型の成長発展の副産物だったのではなかろうか。

このように、くらしの皇子の話には、伝承として洗練されたものであるという印象がない。ある個人が意図的に話型を合成・変形し、その仕上げに苦慮している様が目に浮かぶようである。これこそが、物語文学作者の誕生であり、作品が《個》のものとして成立したことの陣痛なのであった。

このような作品も、しかし民間に口誦文芸として流布すると不自然さがなくなってゆく。「白へび」は、あるいはこの段階の作品かもしれない。竹取物語との酷似を指摘されている「斑竹姑娘」は、もっと極端である。

（商人の息子は）技の勝れた数人の漢人の工匠を招いて、濃緑色の極上の玉石で、通天河の玉樹と同じように彫刻させ、旃檀で精巧な小箱を造って入れて、みずから斑竹姑娘の前に差しだし、**宝取りの経緯を語って**、一心に斑竹姑娘の愛情を騙しとろうとした。

斑竹姑娘は、その玉樹が確かに美しく貴重なものだと見て、彼が宝取りをした一部始終を聞いた。

彼が熱をこめて喋りまくっていると、ふと斑竹姑娘の顔に微笑が浮かんだのを見て、彼女は間違いなく自分のお嫁さんになると思い、得意そうに相好を崩して笑った。

ところが、斑竹姑娘は突然尋ねた。

「あなたの後ろについている方はどなたですか？」

商人の息子は、はっとして振り返ると、ついて来た者は彼に玉樹を彫刻した漢人の工匠たちなので、困りはてて顔がさっと青白くなってしまった<sup>35)</sup>。

荒筋は酷似するが、《生命の木》探求の詳細がすべて省略されている。矛盾がなく整っているが、《生命の木》の話型の骨格が喪われてしまっている。竹取物語と「斑竹姑娘」は、この難題に関してはもはや別

の次元の作品なのである。「斑竹姑娘」を複雑化させればくらしの皇子の話になるのか、くらしの皇子の話を簡略化させれば「斑竹姑娘」になるのか、よくわからないが（たぶん、後者だろうが）、この両者の対比は、竹取物語の達成と同時に限界をも浮きぼりにするであろう。つまりは、竹取物語は、物語文学として精妙化した代償として、内部的な整合性を失ってしまったのである。

求婚譚におけるかぐや姫の位置は、不安定である。あるいは、求婚譚が物語の枠組として必須の部分でない《説話の自由区域》<sup>36)</sup>であることも関連するかもしれない。作者の自由介入が許される部分であるわけで、それゆえ達成と限界の対照が鮮明となったのであろう。

#### 4. ふじの山

かぐや姫は帝の求愛にも応じず、竹取の翁・姫への恩愛をもふりきり、昇天した。帝には手紙とともに**不死の薬の入った壺**を形見に残したのだが、帝はかぐや姫を失った今不死の薬は不要だとして、ふじ山の頂上でそれを燃やさせたのである。

中将、人々引き具して帰りまゐりて、かぐや姫を、え戦ひ止めず成りぬる事、こまごまと（帝に）奏す。薬の壺に御文そへ、まゐらす。ひろげて御覧じて、いといたくあはれがらせ給ひて、物もきこしめさず。御遊びなどもなかりけり。大臣上達を召して、「いづれの山か天に近き」と問はせ給ひに、ある人奏す、「駿河の国にあるなる山なん、この都も近く、天も近く侍る」と奏す。これを聞かせ給ひて、

逢ふことも涙にうかぶ我身には死なぬくすりも何にかはせむ

かの奉る不死の薬に、又、壺具して、御使に賜はす。勅使には、つきのいはかさといふ人を召して、駿河の国にあなる山の頂にもてつくべきよし仰せ給ふ。嶺にてすべきやう教へさせ給ふ。御文、不死の薬の壺ならべて、火をつけて燃やすべきよし仰せ給ふ。そのよううけたまはりて、つはものどもあまた具して山へ登りけるよりなん、その山をふじの山とは名づけゝる。その煙いまだ雲のなかへたち上るとぞ言ひ伝へたる<sup>37)</sup>。

35) 室伏信助訳注「竹取物語」（創英社・1984.3）の巻末に附された参考文献による。158～159ページ。

36) 柳田国男「竹取翁」（『定本柳田国男集・第6巻』（筑摩書房・1968.11）・175ページにある用語。「この殿様の難題の出し方が、今でも私の謂ふ自由区域、即ち説話者の空想の遊歩場になって居る」とある。これは竹取物語の難題譚も、作者の自由な空想が許される部分だ、と暗示しているのである。

37) 注4書・66～67ページ。



表現として見た場合、作者の興味の中心は、明らかに語呂あわせにある。「ふじ山」の命名の由来を説いているのである。この語呂あわせについては、

- (a) 土に富むから富士山と名づけた。  
 (b) 不死の薬を燃やしたので不死山と名づけた。  
 (c) 「具し」(=gushi)と「ふじ」(=fuji)の発音類似の面白さをねらった<sup>38)</sup>。

などの諸説がある。(a)説が有力なのだが、私はここで語呂あわせの詮索をしようとしているのではない。本当に、語呂あわせのためにのみ、それに奉仕するためにのみこの箇所の表現が発生したのかどうか、私は疑いたいのである。もっと深い原型が表現の背後に眠っており、それによってこれらの表現が生まれたのではなかろうか。

この竹取物語の最終場面の構造を把握する手がかりとして、唐代に成立した随筆集「酉陽雜俎」を引用してみる。

玄宗蜀ニ幸シテ夢ミラク、思邈<sup>しほく</sup>(=孫思邈)武都ノ雄黄ヲ乞フ、ト。乃チ中使ニ命ジテ十斤ヲ齎ラシメ、峨眉山ノ頂上ニ送ル。中使山ニ上テ未ダ半ナラザルニ、一人幅巾シテ褐ヲ被、鬚鬢皓白、二童ノ青衣丸髻夾ンデ屏風ノ側ニ侍リ立ツヲ見ル。手ヲ大盤石ヲ指シテ曰ク、薬ヲ此ニ致スベシ、ト。表有リ、録シテ皇帝ニ上ル、ト。使石上ヲ視ルニ、朱書百余字、遂ニ之ヲ録ス。随テ写セバ、随テ滅ス。写シ畢テ上ニ復タ字無シ。須臾ニシテ白氣漫起シ、因テ忽チニ見エズ<sup>39)</sup>。

「雄黄」とは、仙薬の原料の鉱石であるらしい。おそらく、不老不死の薬か、錬金術関係のものなのであろう。「酉陽雜俎」の構造は、次の通り。

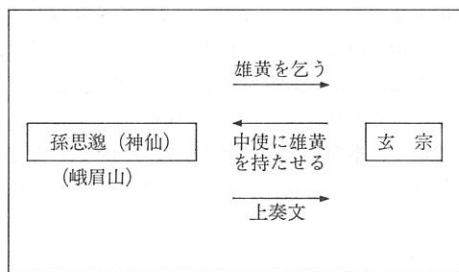


図 5

竹取物語の、かぐや姫昇天の段。

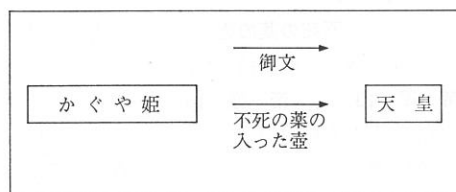


図 6

ふじの山の場面。

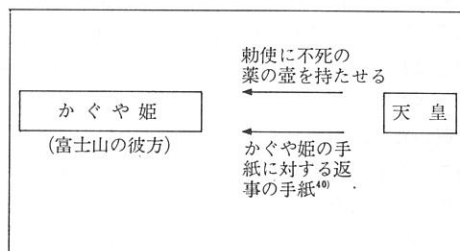


図 7

「酉陽雜俎」の構造を時間的に二つに区分し、若干の変改を施したのが竹取物語の構造とは言えまいか。両者に共通する話型が存在するのではなかろうか。嘉祥二年三月二十六日、仁明天皇宝算四十の賀において、「天人芥を拾はず、天衣石を払ふをやめ、翻って御薬をささげ俱に來たて祇候するの像」が献上された<sup>41)</sup>。これは史実ではあるが、かぐや姫昇天の段の構造と類似している。

さて、「酉陽雜俎」と竹取物語とに共通するのは、《帝一薬(又は、壺)一山》という三者の観念の結合である。ちなみに、竹取物語において薬と壺は必ず併用されている。

- (a) 天人の中に持たせたる箱あり。天の羽衣入れり。又あるは不死の薬入れり。ひとりの天人言ふ、「壺なる御薬たてまつれ。…」<sup>42)</sup>  
 (b) 今はとて天の羽衣きるをりぞ君をあはれと思ひいける  
 とて、壺の薬そへて、頭中將呼びよせてたまつらす<sup>43)</sup>。  
 (c) 薬の壺に御文そへ、まるらす<sup>44)</sup>。

38) 金関丈夫「竹取物語『富士』の口合」(『木馬と石牛——民族学の周辺』所収・角川選書・1976.1)に見える説。

39) 「和刻本漢籍随筆集・第6巻」(汲古書院・1973.2)・66ページによる。なお、平凡社東洋文庫の「酉陽雜俎(1)」(今村与志雄訳注・1980.7)も参考にした。

40) 益田勝実「光源氏の退場——「幻」の前後」(『文学』1982.11)などに見られる見解。

41) 「続日本後紀」による。

42) 注4書・65ページ。

43) 同前書・65～66ページ。

(d) かの奉らす不死の薬に、又壺具して、御使に賜はす<sup>45)</sup>。

(e) 御文、不死の薬の壺ならべて、火をつけて燃やすべきよし仰せ給ふ<sup>46)</sup>。

《帝一薬一山》と《帝一壺一山》という二組の結合が、わかちがたく結びついているのである。では、この二つのうち、どちらがより原型に近いのであろうか。どうも、《帝一壺一山》の方が始原的であるらしい。白川静によれば、古代中国において山上の祭祀がおこなわれていたらしい。天子のおこなう祭天の儀礼を「郊」といい、その際に、寧郷諸器のように山上に聖器を置いた、とされる<sup>47)</sup>。白川は論を進めて、山上の聖器はわが国にもあった、と言う。山坂の上が内外の境とされていることが多いために、そこに標示の標石を置いたり、壺や甕を埋め、塚を作り、神を祀るなどのことがおこなわれていた。「壺坂」や「甕坂」という地名がその名残りである、と<sup>48)</sup>。

ちなみに、富士山は、浅間山と並んで、遠国の都からの隔離を象徴的に示す山とされており<sup>49)</sup>、《境界》としての機能も有していたらしいのである。《壺》にもどると、

針間の氷河の前に忌益を居ゑて、針間を道の口と為て吉備国を言向け和したまひき<sup>50)</sup>。

などという記事が記紀にも頻出するし、天皇が壺に息を吹き込んで、それを閉じこめたまま地中に埋める「羅城門御贖物」という祭礼も、かつておこなわれていた<sup>51)</sup>。更に、榮華をほしいままにした藤原道長は、自らの書写した諸経典を金峰山の山頂に埋めた、という<sup>52)</sup>。当然、その諸経典は、壺かそれに類する経筒に納められていたであろう。これらの諸事実は、すべて同一の原型に立脚して成立しているのである。《天皇一壺一山》という祭祀の形式において天皇の理想性を保証する、というのが本来の意味（＝話型に内在する主題）なのであった。先に挙げた諸例は、この原型が少しずつ変形されて顕現したものと見なさうであろう。

ところが、竹取物語の表現からは、天皇の理想性が

遂に発見できない。天皇も恋に苦悩する一人の《男》でしかありえないのであり、彼の非理想性が示されているのである。この点をもって《原型からの離脱》と言いつけるのではないか。作者は、またしても原型を変えて表現を産出したのである。

ここで、ふじの山の場面が作者の脳裏に具体化されていた経過を推測してみよう。

A 《天皇一壺一山》という結合で象徴される祭祀のモチーフ。神話的。

B 《天皇一薬一山》という結合を持つ民話のプロット。神仙的。

C 日本の代表的名山であり、境界上にあり、かつ、神仙的イメージを有する《富士山》の採用。

D 《富士山》の使用を合理化し、竹取物語の他の箇所との整合性を持たせるための《語呂あわせ》の発明。

A→B→C→Dの順序で構想され、すべてが合成され、現在目にするような表現が成立したのである。本来は《山》であることが重要だったのであり、その中から機能上最も有効な《富士山》が選択されたわけである。その際には、都良香の「富士山記」や、日本書紀の記す富士川近辺での常世信仰の大流行、役行者伝説との結合などが大いに考慮され評価されたことであろう。「更級日記」の語る富士川の神秘も、時代は下るが、同様の富士山観に立脚している。

ちなみに、伊勢物語の中世における注釈書である「冷泉家流伊勢物語抄」は、第九段の東下りの箇所、ふじの山をば王の位にたとへ<sup>53)</sup>、

と注する。《天皇一壺一山》という結合が極くわずかながら残っていることがわかる。このような結合がすべて消失したときに、次に引用する「古今和歌集序聞書・三流抄」のような表現が生じてくるのであろう。

日本紀云ふ、天武天皇の御時、駿河の国に作竹翁といふ者あり。……(中略)……(かぐや姫の形見の鏡を)本の所なればとて、駿河国に送り置く。なほ燃えやまざりければ、人恐れて富士の頂に置きぬ。煙絶えず。是によりて、富士の煙を恋によ

44) 同前書・66ページ。

45) 同前書・66ページ。なお、この箇所については、本文にかなりの異同があるが、《薬》と《壺》の併用はくずれていない。

46) 同前書・67ページ。

47) 「中国古代の文化」(講談社学術文庫・1979.10)・72～75ページ。

48) 同前書・75～77ページ。

49) 山本登朗「浅間と富士——伊勢物語『東下り』小考——」(『国語国文』1977.8)参照。

50) 日本古典文学大系「古事記」(倉野憲司校注)による。171ページ。

51) 村井康彦「古代都市の構造」(『平安・京都』所収・朝日新聞社・1976)71ページ。

52) 大日本記録「御堂関白記(上)」寛弘四年八月。227～229ページ。

53) 片桐洋一「伊勢物語の研究・資料編」(明治書院・1969.1)311ページ。

むなり<sup>54)</sup>。

作竹翁(＝竹取の翁)やかぐや姫が本来駿河の国に住んでいたからその富士山を選んだ、という説明であり、原型における意味づけがもはや完全に失われてしまったのである。もちろん、この《意味づけ》は、《話型に内在する主題》と言ってもよいであろう。

## 5. かぐや姫の系譜

### 5.1 結婚拒否の論理とユング心理学

かぐや姫が話型的・神話的にみてどのような系譜の中に存在しているかを、心理学的分析をも加味しながら考察してみたい。彼女の人物造型上の最大の特徴は結婚拒否であるが、うら若き女性はどうの時に結婚を拒否するのか。あるいは、人生の最初から結婚を拒否するように運命づけられている女性の心理とは、どのようなものであるのか。

ユングは、若い女性がアニムスにとらわれた時に結婚に踏み切れなくなる、と言う。アニムスとは、女性の心の中のすべての男性的心理傾向が人格化されたものであるから、理念(ロゴス)が行動指針のすべてとなり、「…ねばならない」「…すべきである」などという男性原理の下で身を処するようになる。このアニムスは、父親や年長の指導者、あるいは神のような超越的人格を理想化・絶対化することにより形成される。一旦形成されたアニムスが肥大化してしまうと、女性原理(＝母性)が欠如してしまい、他の男性と結婚したり、子を産んで母親になることを拒否するようになるのだ、とユングは言うのである<sup>55)</sup>。アニムスに憑かれた女性は、観念的・抽象的で冷たい印象を与える。

グリム童話に「憂悶聖女」という一編がある。

むかし昔、あるところに神信心のふかい処女がありました。処女は、およめにはまいませんと、神さまに盟をたてました。けれども、なにしろ、人がふしぎに思うくらいつくしう女ですから、おとうさんは、娘のかんがえをみるとめず、無理にも娘をおよめにやりたくてしかたがないのです。こまりぬいたあげく、娘は、どうぞわたくしに髻

をおはやくいただきますようにと、神さまにおねがいしました。その願かけは、たちまちかないました。けれども、王さまはたいへんお腹だちで、むすめを磔刑にしました。こんなわけで、処女は聖者になりました。……(中略)……この聖処女の名は、憂悶(うれいかなしみ)というのでした<sup>56)</sup>。

結婚をめぐるやりとりなどで、かぐや姫と竹取の翁との関係を想起させる箇所もある。「磔刑」も「昇天」と構造的には等価であろう。憂悶聖女の場合は、彼女が《神》を理想化することでアニムスが形成されたのである。現世を超えた絶対の論理・理性に憑かれていた、ということである。彼女は悲劇的な死を遂げ、結婚拒否を貫きとおしたのだが、一般には、アニムスにとらわれた女性はどうの人生を辿るのであるのか。

これもグリム童話だが、「つぐみの髻の王さま」という話がある<sup>57)</sup>。こちらの方は、結婚を拒否する王女が無理矢理乞食(実は、王子)と結婚させられ、試練を経て母性にめざめハッピーエンドになる、という荒唐筋である<sup>58)</sup>。アニムスは超克されるべきものだ、ということであろう。「眠れる森の王女」や「白雪姫」も、幸福な結婚に先立って《死のような眠り》を体験するが、この点について、ユングの弟子・ノイマンは次のように解説する。

ガラス棺の美であり、母性が望んでいるように、男性を愛することのない、単なる乙女の不妊のこわばった美しさである。無意識の中に存在しているこの美は、女性に自然の処女的な完成を与える。しかし永久に保存されると、それは、死の美ペルセポネーの美となる<sup>59)</sup>。

憂悶聖女やかぐや姫の場合は、「死の美」が永久に保存されたわけであり、それはそのまま愛の不毛性を意味する。結婚拒否を貫く女性には、心理学的にみてある種の限界が指摘できるのである。

ところで、アニムスにとらわれ結婚を拒否する女性の代償として、その姉妹が男性と結婚する、という話型がある。この場合、姉妹の性格は正反対である<sup>60)</sup>。

54) 日本古典文学全集「竹取物語」(片桐洋一校注) 45ページによる。なお、この注は、「古今和歌集」の仮名序の「ふじのけふりによそへて人をこひ」という表現に対応するものである。

55) 河合雄雄「無意識の構造」(中公新書・1977.9) 128～129ページ。なお、源氏物語宇治十帖の大君の結婚拒否の心理も、《アニムス》によって説明される部分が多い。

56) 「グリム童話集(四)」(金田鬼一訳・岩波文庫) 224～226ページ。

57) 「グリム童話集(二)」(岩波文庫) 120～129ページ。(KHM 52.)

58) 河合雄雄「昔話の深層」(福音館書店・1977.10) 202～219ページに詳しい分析がある。

59) 「アモールとプシケー——女性の自己実現」(紀伊国屋書店・1973.8) 137ページ。ちなみに、本書で分析の対象となっている「アモールとプシケー」の物語は、構造的にみて、源氏物語の夕顔や浮舟の物語と類似していることが注目される。

60) ユング心理学の用語では《影》という。《影》とは、自己が実際に生ききれなかったもう一つの側面や、その人が認容しが

その一例として、日本書紀に、妹が、結婚しない自分の身替りとして姉をさしだす、という記事がある。

天皇、則ち留めて(弟媛を)通しつ。爰に弟媛<sup>おも</sup>以爲るに、夫婦の道は古も今も達へる則なり。然るを吾にして不便<sup>ひととなり</sup>ず(＝無用だ)。則ち天皇に請して曰さく、「妾<sup>めかけ</sup>、性交<sup>せうごう</sup>の道を欲はず。今皇命の威<sup>かち</sup>に勝へずして、暫く帷幕の中に納されたり。然るを意<sup>い</sup>に快びざる所なり。亦形姿<sup>かたち</sup>穢陋<sup>し</sup>し。久しく掖庭<sup>えいてい</sup>に陪へまつるに堪へじ。唯妾<sup>めかけ</sup>が姉有り。名を八坂入媛と曰す。容姿麗美<sup>ようさ</sup>し。志亦貞潔<sup>しよく</sup>し。後宮に納れたまへ」とまうす。天皇聴したまふ<sup>61)</sup>。

源氏物語宇治十帖の所謂《宇治のゆかり》も、これと同一話型上にある。大君は自分が結婚しないかわりに、妹の中の君を薫と結婚させようとする。運命のなりゆきで、中の君は匂宮と結ばれ、大君は失意のうちに死んでしまう。悲嘆する薫に、中の君は異母妹の浮舟を紹介する。浮舟は薫の愛人となるが、匂宮とも関係をもち、三角関係のもつれから死を決意するに到る。しかし命ながらえた浮舟は出家して仏道生活に入り、すべての愛執から離れようとする。だが、薫は浮舟を諦めきれない……。

大君には《純潔》や《処女》のイメージがあり、浮舟には《娼婦》のイメージがある。しかし、二人そろって一人前なのである。《純潔》のみでも《性》のみでも、女性としては十分ではない。エリアーデは、「純潔それ自体は暫定的で不正確な結果をもたらしうるのである」「性生活は死と再生の神秘的体験と同じシンボリズムをわかちもつ<sup>62)</sup>と述べる。《純潔→性》《性→純潔》は対立する概念などではなく、連続する概念であり、一人の女性が人生の中で調和させてゆくべきもののだろう<sup>63)</sup>。宇治十帖の女性群に関して言うならば、《純潔》でおわってしまった大君よりも、《性→純潔》という流れを辿った浮舟の方が、女性としての生の可能性に富むことになるわけである。

以上の考察を、かぐや姫にあてはめてみよう。かぐや姫の結婚拒否は、アニムスに心理的要因を認めるこ

とができる。その場合、

(a) 月世界の基準をロゴスとして受け取っていた。

(b) 養父・竹取の翁と一体化していた。

の二通りが考えられるが、おそらく(a)が正しいであろう。彼女は、人間社会の《結婚》という制度になじめなかったのである。

かつ、かぐや姫の結婚拒否は、彼女にとっても完成された状態ではないし、男達にも不毛な人生しか残さなかった。尤も、かぐや姫自身も苦しみながら自己実現をめざし、最大の求婚者である天皇に《不死の薬》を残すという救済者性(＝理想性)を彼女は有する。しかし、これは結婚拒否とは別の発想形式(＝後述する救済さるべき救済者)によると思われるのである。

竹取物語がもし書き足されるとしたら、「天皇がかぐや姫と瓜二つの女性<sup>64)</sup>を発見し、彼女と結ばれ、寵愛する。やがてその女性に何らかの苦悩が発生し、女としての自己実現を苦しみながら達成してゆく」というパターンを辿ったであろう。これは、源氏物語正篇で使われた《紫のゆかり》、宇治十帖で用いられた《宇治のゆかり》の手法である。

竹取物語は完結しているように見えて、実は女性の物語としては未完の物語なのである。女の人生を書ききっていないわけで、源氏物語の場合と違って、作者が男性だと考えられることと関連するのであろう。

## 5.2 殺された女神、あるいは救済さるべき救済者

ユングは救済者自身が救済を求めて苦悩する、という《元型》<sup>65)</sup>を発見し、救済さるべき救済者と名づけた<sup>66)</sup>。即ち、他者を救うことで自らを救う。あるいは他者から救われることによって他者を救う、という救済の相互性を言いあてたものである。ユングの高弟フォン・フランツは、

しかし、主人公(＝男性)が自らにふさわしく生き抜く時、彼女は救われます。そして彼をより高い意識に導くのです<sup>67)</sup>。

たいとしている心的内容を人格化したものである。父と子のような異世代の人物、同世代のライバル、兄弟姉妹などに具体的にあらわれる。

61) 注33書・284ページ。

62) 「未開民族における純潔・性・神秘的生」(エリアーデ著作集・第13巻「宗教学と芸術」所収、せりか書房・1975.11) 18～20ページ。

63) 記紀のイナビツマも、大多数の男の結婚は拒否しても、ある一人の男性の愛をうけとめるべきものである。一人の女性の中のこの二つの側面を二人の人格に分割して与えたのが、前述した姉妹型なのであろう。

64) 何らかの血のつながりがあればなおよい。しかし考えてみるに、竹から生まれたかぐや姫に親族(姪とか、娘とか、姉妹など)が存在するはずはなく、この点にも竹取物語が未完の物語で終わらねばならなかった理由が発見できる。

65) 今簡単に定義しておく、人間の無意識の中に存在している型で、様々なイメージを作り出すものになるものである。

66) 注55書・117～120ページ。

67) 「おとぎ話の心理学」(創元社・1979.12) 181ページ。

と述べている。

ユングは原始キリスト教の一派であるグノーシス派の影響を受けている。ここで、グノーシス救済者神話がどのようなものであるのか、示しておきたい。

光の世界から神人が、悪霊の諸権力によって支配されている地上に送られる。それは、光の世界に由来するはじめの時に墮落したために人間の肢体の中に閉じこめられている閃光を解放するためである。遭われた者は人間の姿をとり、地上において神によって課せられた業を行なう。ここで彼は〈父から切り取られて〉いない。彼はその教説の中で自己を啓示し、こうして見ゆる者と見えざる者の分離を遂行する。後者に対して、彼はよそ者として登場する。彼につける者は彼に聞く。そして彼は、彼らの中に光の故里への記憶を喚起し、彼らがその本来の自己を認識するように教え、彼らに故里への帰り道を教える。その故里へ、彼自身が、救済された救済者として再びのぼってゆく<sup>68)</sup>。

グノーシス教と大乘仏教とは、何らかの交渉があったと推定される。たとえば、「菩薩はこの世に一人でも苦しんでいる人がいる限りは涅槃に入らない。いつまでも迷いの世界にとどまる」<sup>69)</sup>とか、「人間は迷ったものである。けれどもその元をたずねてみると、本来は悟ったものである。それに気づくのが仏教の悟りである」<sup>70)</sup>などという言葉と、前に引いたグノーシス救済者神話は、驚くほど一致しているのである。《和光応述》<sup>71)</sup>の思想も又、同種の観念に裏づけられるのであろう。

グノーシス教の知識をもつ和辻哲郎は、日本の中世の神道集の中に苦しむ神という類型を発見し、「人間の苦しみをおのれに背負う神の観念を見いだすことができる」<sup>72)</sup>と指摘している。これは決して中世に限った現象ではあるまい。日本にも古くから《救済さるべき救済者》《苦しむ神》という元型が存在したからこそ、古代においては大乘仏教を受容し、室町時代においてはキリスト教を理解しえたのであろう。

では、《救済さるべき救済者》と《苦しむ神》とはどういう関係にあるのだろうか。心理的な元型であり、人間の心の中に潜在している《救済さるべき救済者》という観念が、具体的な神話となって結実したのが《苦しむ神》なのであろう。

《苦しむ神》の視点を若干変更すれば殺される神となる。殺されることにより人間社会に豊穡をもたらす神のことである。古く、フレイザーは、

民の罪と不幸を取り去るために殺される人間神の疑いない例をわれわれはここにもっているのである<sup>73)</sup>。

と述べている。更に、かぐや姫の神話的出自を考えるために、《殺される神》の女性的表現である殺された女神について考えてみよう。イェンゼンの紹介する《殺された女神》の荒筋と竹取物語を対照してみる。

- (a) アメタという未婚で子のない男がいた。→竹取の翁<sup>74)</sup>。
- (b) 彼の血とヤシの花が混じって小さな少女が生まれた。→竹の中から小さな少女が生まれた。
- (c) 彼女はハイスヴェレ (=ココヤシの枝) と名づけられた。→なよ竹のかぐや姫。
- (d) 彼女は大変急速に成長し、三日後には結婚可能な娘となった。→かぐや姫の成長も早かった。
- (e) 彼女の排泄する用便は貴重品で、アメタは大金持となった。→竹取の翁の致富。
- (f) 彼女は人々にも富を与えたが、気味悪く思う人々によって殺された。→かぐや姫の昇天。
- (g) 彼女の死体は細かく切断され、そこから当時地上になかった芋が生じた。→かぐや姫は帝に不死の薬を残した。

イェンゼンは、ハイスヴェレ神話に月を重要な素材としている異伝が多いことから、ハイスヴェレを《月》の神話的擬人化と解した。そしてこの神話の四要素として、《死・豊穡・月・有用食物》を指摘して、最初の死を蒙る存在である月神の物語だと判断したのである<sup>75)</sup>。この四要素は、大筋において竹取物語と一致す

68) 荒井献「原始キリスト教とグノーシス主義」(岩波書店・1971.9) 321~322ページ。なお、同書の中で、「救済された救済者」よりも《救済さるべき救済者》の方が、グノーシス神話の根本思想に近いことを、荒井は指摘している(324ページ)。

69) 堀一郎・中村元・北森嘉蔵「宗教を語る」(東大出版会・1972.9) 70ページ。

70) 同前書・138ページ。日本天台の《本覚法門》の解説である。

71) 救済者である菩薩が、人間と同じ次元まで降下して共に救済を求めて苦しむ、とする思想。

72) 「埋もれた日本」(和辻哲郎全集・第3巻・岩波書店・1962.1) 388ページ。なお注69の発言は、この和辻説に触発されてなされたものである。

73) 「金枝篇(四)」(岩波文庫・1951.11) 175ページ。

74) 益田勝実「物語の成長期(1)——発端の構造——」(『日本文学』1968.6)は、竹取物語の冒頭に、子どもに恵まれなかった老夫婦の願いに応じて神異の子が授けられる、という構造のあることを指摘している。

75) 「殺された女神」(弘文堂・1977.5) 59~60ページ。



と思われる。

死=昇天

豊穰=竹取の翁の致富譚

月=かぐや姫は月の世界の住人

有用食物=不老不死の薬

もちろん、古事記において直接《殺された女神》に該当するのは、スサノオに殺害されて死体から五穀を生じさせたオオゲツヒメであるが<sup>76)</sup>、かぐや姫にも《殺された女神》のイメージがあるのである。

ちなみに、《苦しむ神》の男神における典型は、スサノオである。ヤマタノオロチを退治し人間を救うという救済者でありながら、彼自身はアマテラスにより高天原を追放され地上を放浪せざるをえない救済を求める者でもある、という両義性をスサノオは有していた。森重敏は、《超人的神能者》と《人間的な格の神》の共存をスサノオに見ているが<sup>77)</sup>、同じことを述べているのではあるまいか。なお、源氏物語正篇の主人公である光源氏の須磨・明石流離にスサノオのイメージがあることは山口昌男が指摘しているし、私もほぼそのように考えている<sup>78)</sup>。

以上を図示してみる。

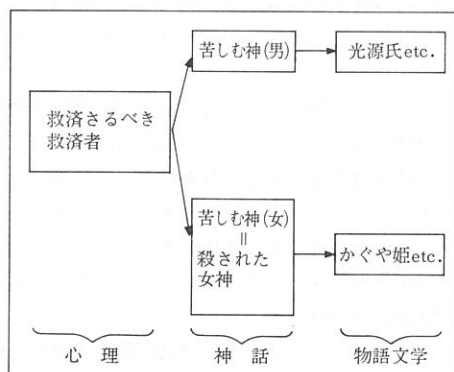


図 8

### 5.3 変化の者

竹取物語の中で、竹取の翁がかぐや姫のことを《変化の人》と呼び、姫も自らのことを《変化の物》と称

している件りがある。

翁かぐや姫に言ふやう「我子の仏、変化の人と申しながら、こゝら大ききまで養ひたてまつる志おろかならず。翁の申さん事は聞き給ひてむや」と言へば、かぐや姫「なにごとをか、のたまはん事は、うけたまはらざらむ。変化の物にて待りけむ身とも知らず、親とこそ思ひたてまつれ」と言ふ<sup>79)</sup>。

小学館・日本古文学全集本の頭注は、

神仏などが仮にこの世に現われ、人間の姿に変化している人

と注をつけ<sup>80)</sup>、他の注釈書もほぼ同じようなことを記している。が、はたしてこのような理解だけで十分だろうか。この箇所は、竹の中から親なしで誕生したというかぐや姫の生まれ方を問題としているのではあるまいか。「法華経」における《化生》《变化生》の使われ方と意味を見てみよう。

(a) 無諸惡道。亦無女人。一切衆生。皆以化生。

無有姪欲。(この仏国土には罪惡はなく、また婦女子もいないであろう。また、この国土にいる人々はみな自然に生まれた者で、純潔を守って修行し、…) <sup>81)</sup>

(b) 其国諸衆生。姪欲皆已斷。純一变化生。具相莊嚴身。(かの仏国土にいる衆生はすべて清浄となり。純潔を守って修行するであろう。かれらはすべて自然に生まれた者で、金色であって、三十二の勝れた吉相を具えた姿をもつであろう。) <sup>82)</sup>

「性交によらず生まれた者が純潔を保つ」という話型を、《変化の者》という語は内包しているのではあるまいか。もし、そうであるならば、この《変化の者》という一語の表現の背後には、竹から生まれたかぐや姫が純潔を貫き、結婚を最後まで拒否して昇天する、という竹取物語全体の骨格が凝縮されていることになるであろう。

竹取物語は、心理学的にみると、女性の物語としては不完全であった。しかるに、かぐや姫の苦悩という主題的緊迫が救済さるべき救済者という元型によって

76) 注50書・85ページ。なお、私には、《スサノオ》が《殺された女神》を殺す、ということが大切であるように思われる。《スサノオ》と《オオゲツヒメ》は、殺す者と殺される者との同一性という神話の固有論理を引きずっているのではあるまいか。

77) 「八俣大蛇・須神譜第一—古事記上巻について(八)—」(『国語国文』1976.2)。なお、高藤昇「出雲風土記の神々」(『国学院雑誌』1962.4)にも「須佐能衰命についても、命が地上に多くの福祉をもたらす為には、その罪によって追放されるという、貴種追放の条件が必要であった。」と述べてある。

78) 山口昌男「知の遠近法」(岩波書店・1978.4) 371~379ページ。および注5に記した拙稿。

79) 注4書・31~32ページ。

80) 注54書・55ページの頭注九。

81) 注7書・98~99ページ。

82) 同前書・106~107ページ。



与えられ、完成に近づいた。最後に、**変化の者**という語の使用で明らかになった作者の構想が、竹取物語に話型的な完成を偽装させたのである。作者の意識では自らの書いた竹取物語は完成している。しかし、その実態は未完結だったのであり、積み残された《女の生き方——結婚して男女関係（＝世の中）に苦しまざるをえない女の人生——》という課題は、以後の王朝女流文学の重要なテーマとなってゆく。その意味で、竹取物語は《物語の出で来はじめの祖》<sup>83)</sup>なのであった。

## 6. おわりに

竹取物語の表現の背後に存在している話型、発想の形式を探究してきた。大伴の大納言の話が、広く分布している**如意宝珠獲得——人間と龍の関わり——**の物語であること、くらしの皇子の話が**生命の木探険**の話型の顕現であり、大伴の大納言の話と話型の根源で一致していること、最終部《ふじの山》の件りが、**帝の山上における祭祀**という話型を発生基盤としていること、などを具体的に明らかにした。

作者の心の中には無数の話型が潜んでおり、ふだんは無意識界に眠っている。そして、何らかの外界の刺激により作者の創作意欲が発動しはじめるとき、自らの有する主題を最も効果的に表現しうる話型を、無意識のうちに発見する。それが意識化されるときには、無色透明の抽象的な話型ではなく、具体的で固有名詞を持つ特定の神話・伝説・史実などの先行文学の形をとるのである。この段階の発想の形式を《準拠》と古来呼びならわしているが、直接の発想の基盤は《話型》にこそ求めねばならない。なぜならば、話型にこ

そ主題が内在しており、その主題に反応して作者の構想が具体化し始めるからである。もちろん、作者は話型に内在する主題をそのままの形で使用するばかりでなく、変形して用いることも多い。大伴の大納言、くらしの皇子、天皇のいずれ場合にも《原型からの離脱》が指摘できたのであった。原型に依拠しながらそれを自らの意志で組みかえてゆくところに、文学作品発生のダイナミズムがある。

それから又、物語文学の主人公の条件として**救済さるべき救済者**という属性のあることを指摘し、その淵源を神話の《殺される神》に求めた。かぐや姫こそは、物語文学においてはじめて本格的な造型に成功した。女性の《救済さるべき救済者》だったのである。以後の物語の女主人公にほとんどすべてかぐや姫のイメージの残存が発見できるゆえである<sup>84)</sup>。女主人公として定着し読者の共感をえられる人物は《救済さるべき救済者》でなければならず、そうなれば最初の《救済さるべき救済者》であるかぐや姫と当然似通ってきてしまうはずである。

しかし、竹取物語は全体としては未完の物語と言うべきであって、《女》の物語となりきっておらず、王朝女流文学にその主題を預けたまま終わっている。けれども、女流文学の進むべき道をさし示しているという点は評価されねばならない。

以上、話型・人物造型・主題などの面において竹取物語が《物語の出で来はじめの祖》である点を、いくぶんなりとも明らかにしえたと思う。

1984・10・2

83) 源氏物語・絵合巻に見える表現。なお、竹取物語を源氏物語がどのように受け取めたかについては諸説あるが、ここでは考察をひかえておく。つまり《物語の出で来はじめの祖》を文字通りの意味で用いているのである。

84) 源氏物語宇治十帖の最後のヒロインである浮舟にも、かぐや姫との類似が指摘できる。なお、浮舟については別稿を用意しているので、そちらを参看されたい。